verschieden erkannte, nahm er die Parīg als seine eigene Frau und gab dem Dēw seine Schwester zur Frau. Von Jam und jener Parīg wurden der Bär, der Affe und der Gandarw . . . erzeugt, und von Jamag und jenem Dēw wurden die Schildkröte . . . und viele andere schädliche Tiere erzeugt. Jamag sah ein, daß jener Dēw böse war . . . Als Jam und jener Dēw Wein getrunken hatten, vertauschte sie ihren eigenen Platz und ihr Lager gegen jene der Parīg. Als Jam kam, war er betrunken und ohne es zu wissen, schlief er mit Jamag, die seine Schwester war. Damit war die Guttat der Verwandtenehe zu einer festgesetzten Norm geworden . . .'[29].

Die Umkehrung der Werte ist typisch, doch ist das historische Verhältnis zwischen dem indischen und dem iranischen Mythos nicht völlig geklärt. HERMANN GÜNTERT (1923) hält die Aufspaltung des ursprünglichen Hermaphroditen *Yama* ‚Zwilling' für relativ jung und deutet mit dem Urteil „vielleicht allerdings schon indoiranisch" vorsichtig die methodischen Bedenken an, die aufgrund der relativ mehr oder weniger späten Bezeugung im 10. Buch des Rigveda bzw. in der mittelpersischen Literatur einer Reprojektion des Motivs der Geschwisterehe in urarische Zeit entgegenstehen[30]. Motive dieser Art wandern seit jeher, wie übrigens auch ein Hinweis K. HOFFMANNS auf die in RV 10, 86, 23 erwähnte *Párśu Mānaví* ‚Rippe, Tochter des Manu (≈ Adam)' unterstreicht. Die Erwähnung des Gandarwen in der iranischen Überlieferung steht überdies der des Gandharva als Vorfahren von Yama und Yamī in RV 10, 10, 4 so auffallend nahe, daß man an gemeinsamer Ererbung aus der arischen Epoche zweifeln möchte[31].

Im positiven Sinn klarer wird die Sache allerdings, soferne W. LENTZ (1962) recht hat, wenn er bereits in den Gathas eine Anspielung auf die Geschwisterehe vermutet. Es handelt sich dabei um Y 30, 3 *at̰ tā mainiiū paouruiiē yā yə̄mā* x^{v}*afnā asruuātəm manahicā vacahicā šiiaoθanōi hī vahiiō akəmcā*, das er übersetzt ‚(Now) then, (as to) the two primeval spiritual forces, (already) the twins (Yima and his sister), who have become known by their sleep(ing together), (went on to discriminate between) either of them, the better and the evil one, in (their) thought, speech and action'[32]. Berücksichtigt man den von LENTZ unerwähnt gelassenen Umstand, daß die Wortverbindung *yə̄mā . . . asruuātəm* dieser Stelle dem *srāuuī yimascīt̰* von Y 32, 8 äußerlich sehr nahe ist, so kann man sich tatsächlich dem Gedanken an die Zugehörigkeit von Y 30, 3 zum Yimakomplex nur schwer entziehen. Bedenken gegen die Interpretation von x^{v}*afna-* ‚Schlaf' im Sinne von ‚Beischlaf' lassen sich schnell durch den Hinweis auf die in gleicher Weise verhüllende Ausdrucksweise im oben zitierten mittelpersischen Text erledigen, wo es heißt *jam . . . abāg jamag . . . be xwaft* ‚Jam schlief mit Jamag'. Die Beziehung von Y 30, 3 auf Yimas Verbindung mit seiner Schwester ist übrigens nicht an die Details von LENTZ' Übersetzung der Stelle gebunden. Im Sinne von meiner Analyse in ZDMG 107 (1957), p. 368f. könnte man *yā yə̄mā* x^{v}*afnā asruuātəm* auch verstehen als ‚welche durch Yima als die beiden Arten von (Bei-)Schlaf bekannt geworden sind', wobei es sich dabei um die schlimme Verbindung mit der Parīg und um die gute mit seiner Schwester handeln würde.

---

[29] Übersetzung nach WIDENGREN, Iranische Geisteswelt, p. 279. — Nach der Version des Bundahišn, die bei WIDENGREN, p. 278 nur unvollständig wiedergegeben ist, zeugt Jam mit Jamag nunmehr menschliche Nachkommenschaft.

[30] HERMANN GÜNTERT: Der arische Weltkönig und Heiland. Halle 1923, p. 319f.

[31] Nicht bemerkt von L. D. BARNETT in: Yama, Gandharva, and Glaucus = BSOS 4 (1926—1928), p. 703ff.

[32] LENTZ, op. cit., p. 132ff.

BERNFRIED SCHLERATH

Gedanke, Wort und Werk im Veda und im Awesta

1. Einige Grundfragen der awestischen Religion

Nach der communis opinio hebt sich die in den Gathas zum Ausdruck kommende Religiosität Zarathustras durch folgende Züge von der überkommenen indo-iranischen Religion ab:

1. Schaffung Ahura Mazdas, bzw. seine Erhebung zum Hochgott
2. Zuordnung abstrakter ethischer Begriffe, die an der Schwelle der Personifikation stehen, zu Ahura Mazda; Zuordnung der entsprechenden negativen Begriffe zur Lügenwelt
3. „Verteufelung" der Daivas (der indo-iranischen Himmelsgötter)
4. im Zuge dieser „Verteufelung" eine Aufteilung der irdischen und der geistigen Welt in „wahrhafte" und „lügnerische" Wesen und im Zusammenhang damit eine ethisch-moralische Weltsicht
5. Schaffung einer Eschatologie
6. Abschaffung des aus indo-iranischer Zeit überkommenen blutigen Rinderopfers (es könnte sich jedoch auch lediglich um eine Reform dieses Rinderopfers „im neuen Geist" handeln).

Im Gegensatz zu diesen offensichtlichen Unterschieden steht die dichterische Technik Zarathustras ganz auf der Linie einer ungebrochenen Tradition. Auch der Formelschatz ist ganz der der indo-iranischen Dichtersprache. Nahezu keine Strophe der Gathas ist ohne Anknüpfung an vedische Junkturen.

Die Religion des jüngeren Awesta unterscheidet sich inhaltlich in einem Punkt deutlich von den Gathas: die Zahl der verehrten Wesenheiten (in den Gathas nur Ahura Mazda und seine ethischen Aspekte) ist wesentlich größer. Die Erweiterung betrifft (1) das Hinzukommen einiger schon in indo-iranischer Zeit verehrter Gottheiten, die jedoch in den Gathas nicht namentlich genannt sind, (2) das Hinzukommen von Wesenheiten, die Personifikationen von Begriffen sind, deren Namen auch in den Gathas vorkommen, dort aber noch keine Spuren von Personifikationen zeigen, (3) das Hinzukommen von Wesenheiten, die weder in den Gathas noch in Indien vorkommen. Im einzelnen sind es in den Yašts folgende:

ABKÜRZUNGEN

Andr-Henn Mir Man III = F. C. Andreas—W. B. Henning, Mitteliranische Manichaica III, SbPreussAk 1934.
DNb = Darius, Naqš-i-Rustam b.
Dumézil 1959 = G. Dumézil, Les dieux des Germains, Paris 1959.
Humbach 1959 = H. Humbach, Die Gathas des Zarathustra, Heidelberg 1959.
Lommel 1971 = H. Lommel, Die Gathas des Zarathustra, Basel/Stuttgart 1971.
Molé 1970 = M. Molé in „Zarathustra" (Wege der Forschung Bd. 169) hrsg. von B. Schlerath, Darmstadt 1970, S. 320ff.
Pratidānam = Pratidānam. Indian, Iranian and Indo-European Studies presented to F. B. J. Kuiper, den Haag/Paris 1968.
Renou-Benveniste 1934 = L. Renou und É. Benveniste, Vṛtra et Vṛϑragna, Paris 1959.

(1) indo-iranisch: *miθra-* (= ved. *mitra-*), *haoma-* (= ved. *soma-*)
(2) jaw. Personifikationen: *rāman-*, *daēnā-*, *aši-*
(3) nicht-gathisch, nicht-indisch: *tištrya-*, *drvāspā-*, *rašnu-*, *fravaši-*, *arštāt-*, *vanant-*. Formal hierhergehörig ist auch *vərəθrayna-* („Widerstandserschlagung" = „Sieg"), der in dieser Form nicht vedisch ist (vgl. dazu Renou—Benveniste 1934).

Dazu treten als Tagesgenien aus dem Siroze noch folgende hinzu:
(1) indo-iranisch: *nairyō.saŋha-* (= ved. *narāśaṃsa-*), *vayu-* (= ved. *vāyu-*), *vāta-* (= ved. *vāta-*), *napāt- apąm* (= ved. *apāṃ napāt-*)
(2) jaw. Personifikationen: *cisti-*, *asan-*, *pārəndi-*, *mąθra-*, *hušiti-*, *ātar-*
(3) nicht-gathisch, nicht-indisch: *uparatāt-*, *satavaēsa-*, *θwāša-*, *zrvan-*, *rasąstāt-*, *ərəti-*, *anayra- raocah-*, *āfriti-*, *upamana-*. Dazu zahlreiche Gebirge und Seen sowie der Baum *gaokərəna-*.

Die Daēvas stehen in den Gathas insgesamt auf der lügnerischen Seite der Welt.

Die Verteufelung einer speziellen indo-iranischen hochgeehrten Gottheit findet sich in den Gathas jedoch nur in einem Fall: *Haoma-* wird zwar nicht namentlich genannt, aber an zwei Stellen (Y. 32, 4 und Y. 48, 10) in deutlicher, leicht zu entschlüsselnder Form, der lügenhaften Seite zugerechnet. — Im jüngeren Awesta werden *indra-*, *saurva-* und *nåŋhaiθya-* zu den Daēvas gezählt (Vd. 10, 9; Vd. 19, 43).

Die communis opinio deutet das Auftreten der in den beiden Abschnitten (1) genannten indo-iranischen Gottheiten so: Zarathustra habe alle alten Götter entthront und zu Feinden der guten Religion erklärt, im Jungawesta aber wären einige dieser alten „heidnischen" Götter wieder in den Kreis der zarathustrischen Religion aufgenommen worden. In dieser Repaganisierung sieht Gershevitch, JNES 23, „a travesty of Zarathuštra's intentions" (S. 14), „a perversion of Zarathuštra's original message" (S. 23). Dieses besonders scharfe Urteil ist geleitet von modernen religionswissenschaftlichen Schlagwörtern. Zarathustra ist nach Gershevitch Monotheist plus Dualist (Wahrheit und Lüge), das Jungawesta spiegelt Polytheismus plus Dualismus wider.

Man hat sich nicht genügend klargemacht, daß die These vom Wiedereindringen der alten Götter eigentlich nur für den in den Gathas abgelehnten Haoma zu belegen ist, im übrigen aber auf einem Analogieschluß beruht. Merkwürdigerweise hat man diesen Analogieschluß unbedenklich auch auf die oben unter (3) genannten nicht-indischen und nicht-gathischen göttlichen Wesen ausgedehnt.

Der communis opinio ist in jüngerer Zeit von drei Seiten widersprochen worden:
1. H. Humbach 1959 I, S. 74 leugnet eine zarathustrische Eschatologie und deutet (implizit auch in seiner Übersetzung) alle bisher auf die Endzeit und auf ein Endgericht bezogenen Aussagen auf ein nahe bevorstehendes Paradies auf Erden. Das Paradies auf Erden verschafft Ahura Mazda als Belohnung für die Darbringung des rechten Opfers. Aus diesem Grunde werden die Passagen, die sich auf gutes Denken, Sprechen, Handeln beziehen, nicht auf eine umfassende ethische Weltsicht, sondern auf die richtige Opferpraxis bezogen (augenfällig in der Übersetzung von *šyaoθana-* nicht als „Handeln", sondern als „Opferwerk"). — Eine Schwierigkeit dieser Auffassung — neben der Schwierigkeit, daß sie sprachlich nicht zu erweisen ist — liegt darin, daß nach ihr die Eschatologie — das eindrucksvolle und nahtlos eingepaßte Kernstück jungawestischer und mittelpersischer Religion — die späte Schöpfung eines Anonymus wäre.
2. M. Molé (zusammenfassend 1970) sieht keinen Unterschied zwischen gathischer und jungawestischer Religiosität. Für ihn ist die iranische Religion die natürliche

Fortentwicklung der indo-iranischen, und die Annahme, ein Reformer habe eingegriffen, ist unnötig. Die dualistischen Züge seien schon in dem Gegensatz Asuras (*ṛta-*) und Daivas (*māyā-*) vorgeprägt. Daß sich die vedischen Inder auf die Seite der Daivas stellen, die Iranier dagegen auf die Seite der Asuras, ist für Molé kein gravierender Unterschied. Das Opfer ist für ihn kultischer Nachvollzug des kosmischen Kampfes zwischen den beiden Göttergruppen: Nachvollzug der Kosmogonie und Vorwegnahme der Eschatologie. (Eine ähnliche Deutung vedischer Opfer findet sich bei F. B. J. Kuiper IIJ 1960, S. 217ff.) Die gathischen Zeremonien repräsentieren einen nicht jedermann zugänglichen Geheimkult. Zarathustra ist nicht Verfasser der Gathas. In der awestischen Liturgie spielt „Zarathustra" die Rolle der rechtfertigenden Autorität in Opferfragen. Das Fehlen einer Eschatologie im Veda signalisiert den Verlust alter indo-iranischer Vorstellungen (ähnlich auch G. Dumézil, 1959, S. 78ff.).
3. M. Boyce kommt auf Grund einer Reihe von detaillierten Untersuchungen zu dem Eindruck einer außerordentlichen Geschlossenheit aller awestischen und mittelpersischen Texte und einer völligen Übereinstimmung der religiösen Inhalte mit dem Kultus bis in unsere Tage. So kommt sie zu dem Schluß: „From it one can deduce that Zoroaster held to the basic theology of the old Iranian religion, with all its *yazatas*, and that his reform consisted largely in reinterpreting its beliefs at a nobler and subtler spiritual level, in the light of an intensely personal apprehension of the supreme God, and of the struggle to be waged between good and evil." (M. Boyce BSOAS 32, S. 34.)

Aus dem Gesagten ist deutlich geworden, daß die Frage nach der Vorgeschichte der Religion Zarathustras und die Frage nach dem Verhältnis der Gathas zum jüngeren Awesta miteinander verquickt sind. Wer geneigt ist, in Zarathustra den Propheten zu sehen, der die alte Religion grundlegend verändert hat, wird auch dazu tendieren, das jüngere Awesta als einen Synkretismus aus zarathustrischen und vorzarathustrischen („heidnischen") Elementen anzusehen. Und umgekehrt: wer in den Gathas und im übrigen Awesta eine ungebrochene Weiterentwicklung indoiranischer Religiosität sieht — wobei Richtungen zum Vorschein kommen, die in den vedischen Texten verlorengegangen sind —, der wird bestrebt sein, die Einheitlichkeit und Stimmigkeit nicht nur des Awesta in sich, sondern auch die ungebrochene Traditionslinie, die vom Awesta bis in den Parsismus unserer Tage hinein führt, zu betonen.

Zarathustra der alles umstürzende Reformator oder der Bewahrer alter (im Veda verschütteter) Traditionen; Zarathustra der alles ins Vergeistigte hebende Prophet oder der diesseits gerichtete Opferpriester und Landreformer, der Monotheist oder Dualist: diese Alternativen schließen sich nur für den modernen, einer oberflächlichen Logik anhängenden Betrachter gegenseitig aus. Macht man sich frei von bequemen überkommenen Kategorien, so läßt sich ein sinnvolles und nirgends verschwommenes Bild von der Geisteswelt Zarathustras zeichnen, das die genannten Alternativen auflöst. Vor allem ist es durchaus möglich, daß Zarathustra, indem er alte Erkenntnisse treu bewahrt und in einem neuen Sinn — der ihm als der eigentliche, ursprüngliche erscheint — interpretiert, sich in Gegensatz zu herrschenden religiösen Meinungen und Praktiken setzt. Der Nachweis alten Traditionsgutes in den Gathas mindert die Bedeutung seiner eigenen Leistung in keiner Weise und die Frage nach seiner „Religion" ist von der Frage nach der Herkunft der Elemente und Einzelzüge durchaus ablösbar. Daß die Vergeistigung und die moralische Weltsicht Zarathustras sich auch in der körperlichen Welt greifbar manifestiert, ist vor allem von H. Lommel wiederholt herausgestellt worden.

Stellen wir uns die Frage, inwieweit die sechs wichtigsten äußerlichen Züge gathischer Religion, die eingangs aufgezählt werden, auch im Veda anklingen, so muß die Antwort verschieden ausfallen.

Ad 1.: Die oft behauptete Identität von Ahura Mazdā und Varuṇa beruht auf einem Irrtum: Ahura Mazdā bedeutet eigentlich „Lord Wisdom“, Varuṇa aber nach P. Thieme (Mitra and Aryaman, 1957, passim) „(God) True Speech“, und so ist es ohne weiteres verständlich, daß beide mit den Begriffen ai. *ṛtá-*/aw. *aša-* „Wahrheit“ und ai. *mitrá-*/aw. *miθra-* „Vertrag, Gott Vertrag“ in enger Beziehung stehen, und es besteht keine Veranlassung, anzunehmen, daß beide (mit Namensveränderung) aus e i n e r Person bzw. e i n e m Begriff hervorgegangen sind. —

Ad 2.: Auch hier ist — ohne eigentliche philologische Begründung — ein Zusammenhang mit vedischen Gottheiten behauptet worden: Die Aməša Spəntas sollen mit den altindischen Ādityas identisch sein. Diese Irrlehre hat in jüngerer Zeit durch P. Thieme eine ausführliche und schlagende Widerlegung erfahren[1]. —

Ad 3.: Entscheidendes wäre gewonnen, wenn es gelingen könnte, den entstehungsgeschichtlichen und funktionellen Unterschied zwischen indoiran. **asura-* und **daiva-* zu erhellen. Das scheint nach Lage der Quellen jedoch ein aussichtsloses Unterfangen. Im Rigveda klingt nur ganz selten ein Gegensatz zwischen *asura-* und *deva-* an. Die Hauptgötter Varuṇa, Indra, Agni, Soma werden sowohl *asura-* als auch *deva-* genannt. Freilich mit unterschiedlicher Frequenz: Varuṇa wird häufiger als *asura-*, Indra häufiger als *deva-* bezeichnet. Der Nachweis, daß es sich im Rigveda um einen bewußten Ausgleich eines alten Gegensatzes handelt, ist noch nicht versucht worden, und er dürfte auch nicht möglich sein. Erfolgversprechender scheint die Untersuchung der Frage, ob der in den Brāhmaṇas häufig ausgesprochene Gegensatz zwischen diesen beiden Götterklassen als jüngere Entwicklung erwiesen werden kann, d. h. ob dieser Gegensatz im Zusammenhang mit der Neigung der Brāhmaṇas gesehen werden muß, alles was paarweise vorkommt, in Opposition zueinander zu stellen. Da G. Dumézil für einige dieser Gegensatzpaare (so besonders für Mitra: Varuṇa) sogar indogermanisches Alter angenommen hat, böte sich als Thema eine Untersuchung über den brahmanischen ‚Dualismus‘ und sein Alter an. — Außerdem könnte noch die Rolle der Asuras im Mahabharata untersucht werden. —

Ad 4.: Der Gegensatz zwischen Wahrheit und Lüge wird im Veda mit den gleichen Wörtern wie in den Gathas und im Jungawesta bezeichnet. Aber er spielt im Veda nicht die bedeutende Rolle, die er hier hat. Eine genaue Untersuchung der vedischen Belege von *ṛtá-* : *drúh-* und den angrenzenden Begriffen im Hinblick auf den aw. Dualismus steht noch aus. Daß Zarathustra hier auf alten Vorstellungen aufbaut, scheint mir nicht zweifelhaft. —

Ad 5.: Die von F. B. J. Kuiper (a. a. O.) und von M. Molé in eschatologischem Sinn gedeuteten altindischen Textstellen enthalten (außer den Wörtern *asura-* und *deva-*) keine etymologischen Parallelen zum Awesta und auch die Vorstellungen im einzelnen sind nur entfernt miteinander zu vergleichen. Das Material reicht bei weitem nicht aus, um einen historischen Zusammenhang zu konstruieren. —

Ad 6: Ich habe (in Festgabe für H. Lommel) geglaubt, daß es in rigvedischer Zeit ein (möglicherweise besonders in Kṣatriyakreisen verbreitetes) Opfer für Indra gegeben habe, bei dem in größerer Zahl Rinder geschlachtet wurden und viel Soma getrunken wurde. Die Leitwörter dieses Opfers seien *su-* „pressen“ und *pac-* „braten“ gewesen. Gegen diese Form des Opfers habe es eine Opposition gegeben, die

[1] In „Zarathustra“, Wege der Forschung Bd. 169, hrsg. von B. Schlerath, Darmstadt 1970, S. 397ff.

durch das Wort für das Rind *aghnya-* „nicht-zu-erschlagen“ = aw. *agənya-* dass. gekennzeichnet sei. Diese Haltung drücke sich auch in einigen ṚV-Versen aus, wie z. B. 8, 101, 15—16: „(Die Kuh spricht)

> Sagen will ich jetzt den verständigen Leuten:
> Tötet nicht die unschuldige Kuh (*gā́m*), die Aditi.“ —
> „Mich, die die Worte findet, die Rede anregt,
> die mit allen Gedanken naht,
> die göttliche Kuh (*gā́m*), die von den Göttern gekommen ist,
> mich hat der Sterbliche von schwacher Einsicht sich angeeignet.“ (Geldner). —

Die Opposition gegen die in Rede stehende Form des Rinder- und Somaopfers stünde möglicherweise in historischem Zusammenhang mit Zarathustras Ablehnung des *aēšma-*, der sich bei einem bestimmten Opfer gegen das Rind richtenden Raserei. Bei diesem Opfer wurde das Rind mit einer Holzkeule erschlagen, die dabei — wie auch immer — blutig wurde: Y 10, 8; Yt 19, 95. Aus dem Aufsatz von H. P. Schmidt über *aghnya-* KZ 78, 1—46, ergibt sich, daß das Material für solche Schlüsse nicht ausreicht. Die Bedeutung von *aghnya-* läßt sich exegetisch nicht feststellen, das Wort bietet noch andere Erklärungsmöglichkeiten als die der communis opinio, und die von mir herangezogenen ṚV-Verse können auch anders interpretiert werden. — Nun hat Zarathustra nicht nur gegen *aēšma-*, sondern auch gegen den (damit verbundenen) Haomatrank polemisiert. Y 9—11 leitet die Wiedereinführung des Haoma in die zarathustrische Religion ein, und bringt Haoma in eine enge Verbindung mit der Person Zarathustras[2]. In diesem Text findet sich auch die einzige deutliche Erwähnung eines Tieropfers im Awesta (Y 11, 4). — Nun hat es vielleicht auch im rigvedischen Indien Kreise gegeben, die kein Somaopfer vollzogen. Dahin deutet ṚV 3, 49, 1

> *śáṃsā mahā́m índraṃ yásmin víśvā ā́ kṛṣṭáyaḥ somapā́ḥ kā́mam ávyan*
> „Preise den großen Indra, nach dem alle somatrinkenden Stämme ein Verlangen gehegt haben“ (Geldner).

Diejenigen Stämme, die keinen Soma pressen, die *asunvá-*, *ásunvat-* „nicht pressend“ sind (sie werden nur in Zusammenhang mit dem Gott Indra genannt), brauchen durchaus nicht Nichtarier zu sein. Man vgl. etwa 1, 176, 4

> *ásunvantaṃ samaṃ jahi dūṇā́śaṃ yó ná te máyaḥ*
> *asmábhyam asya védanaṃ daddhí sūríś cid ohate*
> „Jeden, der nicht Soma auspreßt, erschlage,
> den unzugänglichen, der nicht deine Freude ist!
> Gib uns sein Besitztum! Er rühmt sich sogar, ein Gastfreier (gut zum Fremdling) zu sein.“ (Nach Geldner.)

Die letzten Worte könnten schwerlich von einem Nichtarier gesagt sein. Dem Nichtpressenden ist im ṚV 4, 25, 7 „der pressende und bratende“ gegenübergestellt. — Aber nicht nur in Indien, sondern auch in Iran scheint es „nichtpressende“ Stämme gegeben zu haben. Der Name Haoma fehlt bei den aw. Tages- und Monatsgenien und entsprechend auch im persischen Kalender. Auch in dem von Herodot geschilderten persischen Kultus kommt der Haomatrank nicht vor. Nach Gershevitch JNES 23, 1964, S. 21, S. 26 Anm. 43 waren es die Magier, die kein Haomaopfer kannten und die für das Fehlen dieses Yazata im Kalender verantwortlich

[2] Vgl. B. Schlerath, Festgabe deutscher Iranisten zur 2500-Jahrfeier Irans, Stuttgart 1971, S. 133ff.

waren. — Nur wenn es auch nichtpressende Stämme gegeben hat, ist ein iran. Volksname Haumavarga- verständlich. So möchte ich nach wie vor glauben, daß es ein indoiranisches orgiastisches Soma- und Rinderopfer gegeben hat, das nicht bei allen Stämmen vollzogen wurde, und daß Zarathustra auf der Seite derjenigen stand, die diese Opferform ablehnten. Selbstverständlich soll das nicht heißen, daß Zarathustra überhaupt kein Tieropfer gekannt hat; es könnte sehr wohl so ausgesehen haben wie das von M. Boyce aus der Gegend von Yazd beschriebene (Henning Memorial Volume 1970, S. 72f.). —

Ich bin mir wohl bewußt, daß in dieser Frage ein eigentlicher Beweis nicht geführt werden kann.

Im Folgenden soll über die zarathustrische Forderung nach gutem Denken, Sprechen und Handeln gehandelt werden. Dabei interessieren drei Fragen: hat diese Trias indoiranische Wurzeln, bezieht sie sich auf eine umfassende Ethik oder nur auf die Opferpraxis, wie hat sie sich im Jungawesta weiterentwickelt?

Mit dieser Untersuchung verbinde ich auch einen praktischen Zweck. Die einschlägigen aw. Textstellen sind (aus technischen Gründen) an verschiedenen Stellen meiner Konkordanz verstreut, und außerdem habe ich gerade für diesen Komplex viele Nachträge zu machen. Diese Nachträge werden zwar (ebenso wie die Nachträge und Berichtigungen zu meinem 1. Band der Vorarbeiten zum Awesta-Wörterbuch) gedruckt werden, aber damit wird leider die Unübersichtlichkeit der Präsentation der in Rede stehenden Textstellen noch vergrößert. Im Folgenden sollen sie in übersichtlicher Form geordnet werden.

2. Denken, Sprechen und Handeln im Rigveda

Ein Nebeneinander von *mati-* und *uktha-* finden wir in

ṚV 4, 3, 16
etā́ víśvā vidúṣe túbhyaṃ, vedho,
nīthā́ny, agne, niṇyā́ vácāṃsi
nivácanā kaváye kā́vyāny
áśaṃsiṣam matíbhir vípra ukthaíḥ
„Alle diese *nīthā́ni* (?) habe ich dir, dem wissenden,
o Meister, o Agni, diese geheimen Worte, die
dichterischen Worte dir, dem Dichter, vorgetragen
als ein Inspirierter in Gedanken und Rezitationen."

Der Dichter spricht von seinem eigenen Gedicht. Dieses Gedicht ist neu und unerhört, seine Worte sind geheim, d. h. bis jetzt noch nie so formuliert, sie sind „kavisch", sie entsprechen der Kunstübung eines Kavi und werden dem Agni vorgetragen, der selbst (als Opferpriester) ein Kavi ist und darum die handwerklichen Feinheiten des Opferliedes genau beurteilen kann. Das Lied kommt aus dem Gedanken (*matí-*) und spricht sich in Worten (*ukthá-*) aus.

In ṚV 6, 69, 3 werden Indra und Viṣṇu angerufen, zum Somatrank zu kommen. Dann heißt es

ṚV 6, 69, 3 cd
sáṃ vām añjantv aktúbhir matīnā́ṃ
sáṃ stómāsaḥ śasyámānāsa ukthaíḥ
„die Preisungen sollen euch salben mit den Salbungen der Gedanken, die durch Rezitationen vorgetragen werden."

Die Gedanken, das sind hier die guten Gedanken, die richtigen Erkenntnisse der Zusammenhänge, die neuen Formulierungen, die erst in den Worten eine hörbare Gestalt annehmen.

Die Gedanken und Worte äußern sich vor allem in einer hervorgehobenen Situation, sie preisen den Gott in seinem höchsten Glanz und erhöhen diesen Glanz noch:

ṚV 10, 88, 5
yáj jātavedo bhúvanasya mūrdhánn
átiṣṭho, agne, sahá rocanéna
táṃ tvāhema matíbhir gīrbhír ukthaíḥ
sá yajñíyo abhavo rodasiprā́ḥ
„Als du, o Wesenkenner, an die Spitze der Welt tratest, o Agni, mit (deinem) Leuchten, da haben wir dich als diesen mit Gedanken, mit Preisungen und mit Rezitationen angespornt. Du wurdest opferwürdig, die beiden Welten erfüllend."

Nicht völlig überzeugend ist der Vorschlag von H. Lüders, Varuṇa S. 67, *sahá rocanéna* sei „zusammen mit dem Lichtraum des Himmels".

Der gegenüber den beiden ersten Belegen neue Zug, daß die Gedanken und Worte nicht nur Vorhandenes erkennen und schildern, sondern mit ihrer Kraft in göttliches Geschehen eingreifen, drückt sich noch deutlicher aus in

ṚV 10, 64, 16 cd
ukthébhir átra matíbhiś ca vipró
'pīpayad gáyo divyā́ni jánma
„mit Rezitationen und Gedanken hier hat der inspirierte Gaya die himmlischen Geschlechter zum Strotzen gebracht."

Vgl. H. Lüders, Varuṇa S. 436.

Dieselbe Vorstellung wird auch mit dem Paar *vacas-* : *manman-* verbunden:

ṚV 8, 74 (63), 1 cd
agníṃ vo dúryaṃ váca
stuṣé śūṣásya mánmabhiḥ
„Den Agni, euren Hausgenossen, will ich mit der Rede, mit Gedanken des kraftvollen (Liedes?) preisen."

Die Rede (*vāc-*) kommt aus dem Denken:

ṚV 10, 177, 2 a
pataṃgó vā́cam mánasā bibharti
„Der Vogel erhebt seine Stimme auf Grund seines Denkens".

Gdn. übersetzt: „Der Vogel trägt im Geist die Rede." Die in meiner Konkordanz S. 153 unter Y 31, 12 aufgeführten Parallelen (wo auch Gdn. *bhar-* als „vortragen" auffaßt) sprechen für die hier vorgeschlagene Übersetzung. Zur Deutung des Verses vgl. H. Lüders, Varuṇa S. 613. Der Dichter wünscht sich, daß die Götter sein Lied hören: ṚV 10, 65, 13: *vácāṃsi ... sahá dhībhíḥ* „die Worte zusammen mit den Gedanken", denn die Gedanken — wenn sie zur Findung der Worte geführt haben — sind dennoch in und mit den Worten noch anwesend. Dahin gehört auch die Selbstcharakterisierung der Kuh, die ṚV 8, 101, 16 als Trägerin dichterischer Rede spricht: *vacovídaṃ vā́cam udīráyantīṃ víśvābhir dhībhír upatíṣṭhamānām* „die Finderin der Worte, die Anregerin der Rede, die sich naht mit allen Gedanken". — Der fertige Opferspruch (Yajus) wird durch *manas-* gefunden:

ṚV 10, 181, 3 ab
tè 'vindan mánasā dī́dhyānā
yáju ṣkannám prathamáṃ devayā́nam
„sie fanden durch Denken, indem sie nachdachten, den ersten Opferspruch, den auf den Götterweg entsprungenen."

Der Gedanke sitzt im Herz und wird dort in Worte, in dichterische Form gezimmert:

ṚV 3, 39, 1 ab
índram matír hṛdá ā́ vacyámānā
ácchā pátiṃ stómataṣṭā jigāti
„Zu Indra als seinem Gatten kommt der Gedanke, aus dem Herzen emporquellend, zum Loblied gezimmert."

ṚV 1, 67, 4 *vidántīm átra náro dhiyaṃdhā́*
hṛdā́ yát taṣṭā́n mántrān ā́śaṃsan
„dort finden ihn (den Agni) die Männer, indem sie ihre Gedanken (auf ihn) richten, als sie die im Herzen gezimmerten Denkworte rezitierten."

ṚV 10, 71, 8 ab *hṛdā́ taṣṭéṣu mánaso javéṣu*
yád brāhmaṇā́ḥ saṃyájante sákhāyaḥ
„wenn die Brahmanen als Genossen zusammen opfern unter den im Herzen gezimmerten raschen (Einfällen) des Gedankens."

Die flüchtigen Einfälle lassen sich nur im Wort bannen, sie selbst verschwinden wie das zu *javéṣu* zu ergänzende Substantiv[3].

Das durch Verehrung charakterisierte Preislied (*stómaḥ ... námasvān*) ist mit Herz und Gedanken gezimmert (*hṛdā́ taṣṭó mánasā*): ṚV 1, 171, 2.

Aber das Preislied stärkt nicht nur die Götter. Wenn Agni als Priester ein Lied dichtet, erhebt er sich zu höchster Kraft:

ṚV 3, 26, 8 *tribhíḥ pavítrair ápupod dhy àrkáṃ*
hṛdā́ matíṃ jyótir ánu prajānán
várṣiṣṭhaṃ rátnam akṛta svadhā́bhir
ā́d íd dyā́vāpṛthivī́ páry apaśyat
„mit drei Sieben hat er nämlich das Preislied gesiebt, im Herzen hat er den Gedanken, das Licht wahrgenommen — (da) schuf er sich das höchste Kleinod durch eigene Kraft, und er überschaute Himmel und Erde."

Anders ist es mit Varuṇa. Der allwissende, strafende Gott, der in das Herz schaut, er kann auch im Herzen den Gedanken erschließen und ihm zu einer Formulierung helfen:

ṚV 1, 105, 15 abcd *bráhmā kṛṇoti váruṇo*
gātuvídaṃ tám īmahe
vy ū̀rṇoti hṛdā́ matíṃ
návyo jāyatām ṛtáṃ
„Varuṇa (= Gott „wahre Rede") macht die Formulierung; wir flehen ihn, den Pfadfinder, an. Er erschließt im Herzen den Gedanken. Eine neue Wahrheit soll geboren werden."

Vgl. H. Lüders, Varuṇa, S. 423.

Ähnlich wird Vāyu gebeten, den Dichter zu inspirieren:

ṚV 8, 26, 25 c *kṛdhí vā́jān apó dhíyaḥ*
„schaff Kampfpreise, ein Werk, Gedanken".

Geldner wird wohl recht haben, wenn er *apás-* hier als „(Dichter)werk" auffaßt.

Es tritt nun zu Gedanke und Wort auch das Opfer, *yajñá*, die sich in Handlungen äußernde Verehrung hinzu:

ṚV 10, 50, 6 (an Agni)
c *vā́rāya te pā́traṃ dhármaṇe tánā*
d *yajñó mántro bráhmódyataṃ vácaḥ*

[3] Einen ähnlichen Fall von Ergänzung eines im Kontext „entschwindenden" Begriffs zeigt P. Thieme, KZ 86, 1972, S. 79 auf.

„nach deinem Wunsche, (ist) der Becher, zu deiner Verfügung (sind) der Reihe nach: das Opfer, das Denkwort, die erhabene Formulierung, die Rede."

Das leitet über zu den Stellen, an denen *yajñá* mit Ausdrücken für Wort oder Rede zusammensteht: ṚV 8, 66, 5 wird Indra dargebracht „Opfer" (*yajñá-*), „Wort" (*ukthá-*) und „meisterliche Rede" (*turáṃ vácaḥ*), ṚV 1, 191, 10 soll sich Soma an *yajñá-* und *vácas-* erfreuen, ebenso Agni ṚV 1, 26, 10 und ṚV 10, 150, 2. — Von Indra heißt es

ṚV 6, 24, 6 ab *ví tvád ā́po ná párvatasya pṛṣṭhā́d*
ukthébhir indrānayanta yajñaíḥ
„von dir gingen sie mit ihren Lobliedern und Opfern aus wie die Gewässer vom Rücken des Berges, o Indra" (Geldner).

Agni wird ṚV 6, 13, 4 angefacht: *gīrbhír ukthair yajñaíḥ*. — Zur Spende von geschmolzener Butter gehört auch der andächtige Sinn während dieser Handlung. In diesem Fall ist es weniger als bei der Findung der Wörter ein Hintereinander: (der Gedanke erzeugt im Herzen das Dichterwort und wirkt dann noch im vorgetragenen Lied), sondern Handlung und verehrende Gesinnung äußern sich — oder sollen sich — gleichzeitig äußern:

ṚV 1, 93, 8 abc *yó agnī́ṣómā havíṣā saparyā́d*
devadrī́cā mánasā yó ghṛténa
tásya vratáṃ rakṣatam pātám áṃhasaḥ
„Wer Agni und Soma mit einer Opferspende verehrt, wer mit gottergebenem Denken, mit einer Schmalzspende, dessen Gelübde schützet, hütet (es oder ihn) vor Bedrängnis . . ."
(H. P. Schmidt, Vrata, S. 58). —

Die Aśvins verleihen die Herrschaft: ṚV 1, 157, 6 d *yó vāṃ havíṣmān mánasā dadā́śa* „der euch beide mit Gußspende, mit (gutem) Gedanken (= einem aus Denken resultierenden Gedicht) beschenkt hat." (Vgl. Schlerath, Königtum, S. 10.) — Die Aśvins werden ṚV 7, 67, 1 von dem Opferer *havíṣmatā mánasā yajñíyena* mit „Gußopfer spendendem, verehrendem Geist" wachend erwartet. — Agni soll als Priester ṚV 1, 77, 2 „mit (guten) Gedanken opfern" (*mánasā yajāti*). — Aber der mit *mánas-* bezeichnete Gedanke, das Denken, kann auch spezifiziert gesehen werden. Zum Opfer gehört der gute, der auf die Götter gerichtete Gedanke. Nach ihm wird ṚV 1, 76, 1 d gefragt: *kéna vā te mánasā dāśema* „oder mit welchen Gedanken sollen wir dir spenden?" — So wie Gedanken und Opferhandlung im Einklang sein müssen, so auch Opferhandlung und das gleichzeitig gesprochene Wort: ṚV 10, 24, 2 ab (an Indra) *tvā́m yajñébhir ukthair úpa havyébhir īmahe* „wir wenden uns an dich mit Opfer, mit Worten, mit Gußspenden", ṚV 5, 4, 7 ab *vayáṃ te agna ukthair vidhema vayáṃ havyaiḥ* „Wir wollen dir, Agni, zuteilen mit Worten, wir mit Gußspenden!".

Wenn man *mánman-* als „Gedanke" und nicht wie Geldner als „Gebet" (ähnlich Grassmann) faßt, könnte man die Trias „Gedanke, Wort und Werk" in einer für diese Trias selbst wenig ergiebigen Aufzählung versteckt annehmen:

ṚV 6, 38, 4 ab *várdhād yáṃ yajñá utá sóma índraṃ*
várdhād bráhma gíra ukthā́ ca mánma
„wachsen lassen soll ihn, den Indra, das Opfer und der Soma, wachsen lassen soll ihn die Formulierung, die Lobpreisungen, die Rezitationen (und) der Gedanke".

Vgl. Thieme, Kl. Schr., S. 112.

So wie der Gedanke im Herzen entspringt, im Herzen seinen Wohnsitz hat, so daß Herz und Gedanke eng verbunden erscheinen, so kann die Hand als vollziehendes Organ des Handelns und die Zunge als vollziehendes Organ des Sprechens gedacht werden. In den rigvedischen Belegen, die diesen Gedankengang durch zwei Glieder aussprechen (z. B. 9, 75, 2, wo Soma als *ṛtásya jihvā́* „Zunge der Wahrheit" bezeichnet wird — weil er den Dichtern die Wahrheit eingibt), stehen Denken : Sprechen oder Sprechen : Handeln nicht in gleicher Weise nebeneinander, wie es in den vorher aufgeführten Belegen der Fall war. Die beiden Belege für *jihvā́-* : *mánas-* führen in den Bereich der durch Zunge und Denken unbewußt begangenen Sünde bzw. in die Welt der paradoxen, rätselhaften Aussage, und der Beleg für *hásta-* : *jihvā́-* bezieht sich auf die Handauflegung eines Kranken:

ṚV 10, 37, 12

yád vo devāś cakṛmá jihváyā gurú
mánaso vā práyutī devahéḷanam
árāvā yó no abhí duchunāyáte
tásmin tád éno vasavo ní dhetana

„was wir euch, ihr Götter, als schwere Erzürnung der Götter getan haben mit der Zunge oder aus Fahrlässigkeit des Denkens — welcher Feindselige uns zu schaden trachtet, auf den ladet diese Sünde ab, ihr Guten".

Vgl. K. Hoffmann, Injunktiv, S. 51f., der cd übersetzt „so leget dies Verhängnis auf den Mißgünstigen, der uns übel will".

ṚV 10, 53, 11

gárbhe yóṣām ádadhur vatsám āsány
apīcyèna mánasotá jihváyā
sá viśvā́hā sumánā yogyā́ abhí
siṣāsánir vanate kārá íj jítim

„sie legten die Frau in die Leibesfrucht, das Kalb in das Maul mit geheimem (?) Sinn und (geheimer) Zunge. Der täglich mit gutem Denken im Hinblick auf sein (Dichter)werk (ist), (der) erringt als einer, der ihn zu erlangen trachtet, beim Gesang den Sieg."

Geldners Vorschlag, Zeile a als paradoxe Umkehrung aufzufassen (in Wirklichkeit wird der Mutterleib in das Weib und das Maul (der leckenden Kuh) an das Kalb gelegt), klärt noch nicht alles auf. Es scheint noch eine Anspielung auf Agni, der ja oft *gárbha-* genannt wird, vorzuliegen. *Yóṣā* ist die Geliebte des Agni als Morgenröte, was auch eine gängige Vorstellung im ṚV ist. — Zeile b kann sich auf die dichterische Tätigkeit des Agni als Priester beziehen. Die Zeilen cd beziehen sich gleichermaßen auf das Opferfeuer und auf den Priester. — ab und cd sind zwei Teile einer Satyakriyā. Die erwünschte Wirkung (in d) ist mit dem letzten Teil der zweiten Aussage identisch. Etwa in dieser Richtung denke ich mir die Lösung, die jedoch nicht ohne Behandlung der übrigen Verse des Liedes zu finden ist.

ṚV 10, 137, 7

hástābhyāṃ dáśaśākhābhyāṃ
jihvā́ vācáḥ purogaví
anāmayitnúbhyāṃ tvā
tā́bhyām tvópa spṛśāmasi

„mit den zehnzweigigen Händen —
während die Zunge die Führerin der Rede ist —
mit den beiden gesundmachenden dich,
mit diesen beiden berühren wir dich." (Geldner.)

Das vorgelegte Material weist keine dreigliedrigen Ketten auf. Die meisten und die farbigsten Belege beziehen sich auf das Verhältnis von Gedanke und Wort. Das wohlgeformte dichterische Wort hat seinen Ursprung im Gedanken, seinen Sitz im Herzen des Ṛṣi. Das Preislied wird im Herzen vom Dichter gezimmert, von Varuṇa im Herzen des Dichters erschlossen und geformt (ṚV 1, 105, 15), von Vāyu inspiriert (ṚV 8, 26, 25). Natürlich spricht der Dichter die Wahrheit, der Gedanke und das Wort sollen richtig und gut sein. Aber dieses „richtig und gut" ist an keiner Stelle moralisch gemeint. Es handelt sich in den angeführten Versen in erster Linie um die angemessene dichterische Form, die rechte Handhabung der poetischen Technik. Die Feinheiten der gebundenen Rede — Wortwahl, Metrum, Findung neuer Metaphern und überraschender Gleichsetzungen — sind Ausdruck und Teil des Wahrheitsgehaltes. Beides zusammen dient zur Freude, Labung, Stärkung und Überhöhung der Götter. Genau wie in der von P. Thieme vor allem durch die Interpretation von AV 7, 11 und ṚV 7, 103 aufgedeckten Selbstschilderung der Arbeit des Dichters (ZDMG 102, S. 106f. = Kl. Schr. I, S. 115f.) führen uns die Belege nicht in das Reich der Mythologie oder Magie, sondern in das der Poesie. In ihm liegt der Schwerpunkt der Reflexion. — Wenn neben dem dichterischen Wort noch das Opfer genannt wird (*yájña-*, *hávis-*, *sóma-*), dann immer in aufzählender Weise. Opferhandlung und Wort sind gleichermaßen durch den Gedanken determiniert. Es ist für den Dichter wichtig, darauf hinzuweisen, daß sich Handlung und Wort in Übereinstimmung befinden. Die Handlung „spricht" nicht in gleicher Weise deutlich für sich selber, so wie es das Wort tut.

Wir befinden uns hier in einem Bereich, der geistesgeschichtlich weit vor einer moralischen Weltsicht liegt. Erst von einem moralischen Standpunkt aus liegt es nahe, Denken, Reden und Handlung zusammen zu sehen unter der Intention der Entlarvung: Reden und Handeln werden durchschaut und danach beurteilt, ob sie mit dem innersten Denken in Übereinstimmung sind. Nur so ist es möglich und sinnvoll, die Welt in Gute und Böse einzuteilen. Ein gutes Handeln bei schlechtem Denken und ein schlechtes Handeln bei gutem Denken sind nicht möglich. Ganz anders in der prämoralischen Welt des Rigveda. Die Sünde (*énas-*) ist eigentlich nur ein Fehler der Zunge oder der Hand. Daß die Absicht fehlte, etwas Böses zu tun, behebt den Fehler nicht. (Zu dieser Anschauung auch K. Hoffmann, Injunktiv, S. 51f.)[4] Die Sünde ist materialiter in der Welt, bis sie gesühnt wurde. Will man sie ohne Strafe los werden, muß sie eben auf einen anderen, natürlich einen Feind, abgeladen werden. Das ist der Sinn des oben zitierten Verses ṚV 10, 37, 12. — Eine darüber hinausgehende, zentral auf das gute Denken gerichtete Moral kann sich entwickeln, wo es einen durchschauenden, das Denken der Menschen entlarvenden Gott gibt. Varuṇa trägt solche Züge, und darum finden sich hier erste Ansätze zu einer „tieferen" Moral.

mánas-, *dhī́-*, *uktá-*, *ukthá-* usw. sind voces mediae. Sie können in positivem und negativem Sinn gebraucht werden (man vgl. etwa den schadenstiftenden *mánas-* ṚV 2, 23, 12). Aber die Komposita mit *dus-*, in denen der schon durch den Kontext bestimmte negative Sinn noch unterstrichen wird, betrachten das Böse nicht als ein Exemplar der Klasse „böse", sondern als den jeweiligen Einzelfall. — *durmánman-* „böse gesinnt", *durmatí-* „der Bösgesinnte" (das personifizierte böse Denken), *dū́ḍhí-* „der Bösgesinnte" ist der jeweilige Feind, *duruktá-* und *sūktá-* sind das

[4] Derselbe prämoralische Sündebegriff auch noch bei Homer, z. B. Ilias A 93 οὔτ' ἄρ οἵ γ' εὐχωλῆς ἐπιμέμφεται οὔθ' ἑκατόμβης „nicht zürnt er (Apollon) wegen eines (unabsichtlich vergessenen) Gelübdes oder wegen eines (versäumten) Opfers".

jeweils „schlecht“ oder „gut gesprochene“ (Wort). Dieser Befund bestätigt meine Feststellung[5], daß *dus-* und *su-* nicht zur Gegenüberstellung von Elementen einer ethisch zweigeteilten Welt dienten, sondern zur stilistischen Überhöhung, häufig im Kontext einer dichterischen Augenblicksbildung. *Dus-* und *su-* sind Elemente der indoiranischen (vielleicht sogar der indogermanischen) Dichtersprache. Die typische Verwendung (Augenblicksbildung) läßt sich nicht nur aus den Texten selbst erschließen (vgl. besonders DNb 42ff.), sondern gerade auch aus dem Fehlen durchgehender, erwiesenermaßen alter Gleichungen mit *dus-* oder *su-*. Der Fall einer Rekonstruktion auf Grund von fehlendem ererbten Vergleichsmaterial.

3. Denken, Sprechen und Handeln in den Gathas

Die vollständige jaw. Formel ist in dreifacher Gestalt überliefert: *manah* : *vacah* : *šyaoθna*, *humata* : *hūxta* : *hvaršta* und *dušmata* : *dužūxta* : *dužvaršta*. Mit dieser Formel wird die moralische Existenz des Menschen im umfassenden Sinn angesprochen. Das ist unbezweifelt. In den Gathas ist diese Formel in allen ihren möglichen Variationen schon vorgeprägt. Es gilt zunächst festzustellen, ob die Belege dafür im Sinne einer abstrakten Ethik zu deuten sind oder ob sie Gedanke, Wort und Werk in jeweils gerade zur Rede stehenden Fällen — vielleicht im Hinblick auf die Opferpraxis — ansprechen. Das ist natürlich kein Gegensatz. Für den Ethiker offenbart sich in jeder menschlichen Äußerung die gute oder böse Natur des Menschen. Das richtige oder falsche Opfer ist eine Situation, in der sich besonders augenfällig die Position eines Menschen herausstellt. Sozusagen ein Musterfall moralischen oder unmoralischen Sprechens und Handelns. — Es kann sich also nur darum handeln, aus indirekten Indizien zu erschließen, ob Zarathustra durch eine kasuistische (d. h. am „Fall“ orientierte) oder durch eine grundsätzliche, dualistische Ethik geprägt ist. Sein Radikalismus läßt das zweite vermuten. — Dabei beschränke ich mich auf diejenigen Belege, in denen unverhüllt von Gedanke, Wort und Werk die Rede ist. Insbesondere verzichte ich auf die außerordentlich zahlreichen Belege, in denen *aša-* „Wahrheit“ für „wahres Wort“ steht. Typisch ist, daß Zarathustra seine eigene gegenwärtige Rede mit *aša-* charakterisiert, indem er versichert, sie sei „auf Grund von Wahrheit“. Eine bedeutende Schwierigkeit liegt auch darin, daß es nicht genügt, die Belege für die drei in Rede stehenden Begriffe aufzuführen, sondern daß auch ihre Aufhängung im Kontext beachtet werden muß, die ja für die Beurteilung entscheidend ist. Damit kommen Einzelfragen in die Diskussion, die — wie fast alles auf dem Gebiet der Gathaphilologie — strittig sind. Hier schien mir eher Zurückhaltung als Aussprechen von nicht strikt beweisbaren Überzeugungen am Platz zu sein. Vor allem da ich in meinem Gatha-Kommentar alle Übersetzungsmöglichkeiten diskutieren werde.

Ich beginne mit den Belegen für Denken und Sprechen. Ganz eindeutig in die Sphäre des beim Opfer vorgetragenen Preisliedes weisen die Belege mit dem Verb *stu-* „preisen“: Y 50, 4 *aṯ vå yazāi stavas mazdā ahurā hadā ašā vahištācā manaŋhā xšaθrācā* „Und ich will euch preisend verehren, o Weiser Herr, im Verein mit Wahrheit, Bestem Denken und mit Herrschaft.“ Dieser Passus weist eine nicht zu lösende Schwierigkeit auf: Sind *hadā* samt den von ihm abhängigen Instrumentalen komitativ auf den Vokativ *mazdā ahurā* oder sind sie instrumental (causal) auf *yazāi* zu beziehen? Im einen Fall reihen die Instrumentale an den Vokativ *mazdā ahurā* weitere angerufene Wesenheiten an, im zweiten qualifizieren sie das „preisende

[5] K. R. Cama Oriental Institute Golden Jubilee Volume, Bombay 1969, S. 113ff.

Verehren“, das dann geschieht auf Grund von Bestem Denken und (daraus resultierender) Macht. Der aw. (und idg.) Instrumental (auch in Verbindung mit aw. *hadā*) ist sowohl Causalis als auch Comitativus, und eine grundsätzliche Trennung dieser beiden in diesem Kasus vorliegenden Noeme wäre den idg. Sprachen nicht angemessen. Von da her könnte (oder müßte) man beide Interpretationen gleichzeitig annehmen. Aber hier wäre mit den verschiedenen Funktionsbereichen des Instrumentals auch eine verschiedene syntaktische Konstruktion verbunden. Diese aber könnte man nur unter Annahme eines von Zarathustra gewollten Doppelsinns gleichzeitig gelten lassen. Ausgeschlossen ist das nicht. Darum wurde oben eine unbestimmte deutsche Übersetzung gewählt. *stu-* und *yaz-* kommen auch ṚV 6, 54, 6 nebeneinander vor, wo Pūṣan gebeten wird, die verlorenen Rinder des *yájamānasya sunvatáḥ* und der *stuvatā́m* „des (mit Opfer) verehrenden, (Soma) pressenden und der lobpreisenden“ wiederzufinden. — Eine ganz parallele Schwierigkeit weist der nächste Beleg auf: Y 49, 12 *kaṯ tōi ašā zbayentē avaŋhō zaraθuštrāi kaṯ tōi vohū manaŋhā yə̄ və̄ staotāiš mazdā frīnāi ahurā*. Ich übersetze: „Was (hast) du an Hilfe für den mit Wahrheit (d. h. mit wahrem Wort) anrufenden Zarathustra, was (hast) du (für ihn) auf Grund (seines) Guten Denkens, der ich euch, o Weiser, mit Lobpreisungen erfreuen will, o Herr.“ Die communis opinio nimmt an, daß sich die Instrumentale *ašā* und *vohū manaŋhā* auf *tōi* beziehen, daß also Hilfe von der Wahrheit und dem Guten Denken Ahura Mazdas erwartet wird, was grammatisch und auch vom Inhalt her gleich gut möglich ist. — In die Richtung meiner Deutung weist

Y 50, 6 *yə̄ mąθrā vācim mazdā baraitī*
urvaθō ašā nəmaŋhā zaraθuštrō
dātā xratə̄uš hizvō raiθīm stōi
mahyā rāzə̄ng vohū sāhīṯ manaŋhā
„Zarathustra, der als Besitzer des Denkspruchs (d. h. als *mąθran-*, als Dichter) seine Stimme erhebt, o Weiser, ist durch die Wahrheit (d. h. durch die von ihm rezitierten Wahrheiten) und durch die (von ihm erwiesene) Verehrung (dein) Freund. Der Schöpfer des Verstandes möge durch Gutes Denken die Richtung weisen, damit für meine Zunge eine Bahn sei.“

(ab nach H. P. Schmidt, Vrata, S. 118; der Rest nach Lommel 1971; eine andere Auffassung von c bei Humbach 1959.) — Der nächste Verwandte dieser Stelle ist

Y 31, 12 *aθrā vācim baraitī miθahvacå vā ərəš. vacå vā*
vīdvå vā əvīdvå vā ahyā zərədācā manaŋhācā
ānuš.haxš ārmaitiš mainyū pərəsaitē yaθrā maēθā
„da erhebt seine Stimme sowohl der falsch Redende als der recht Redende, sowohl der Wissende als der Nicht-Wissende nach seinem Herzen und Sinn. Das fügsame Denken wird der Reihe nach mit dem Geist sich beraten, wo Zweifel ist.“ (Nach Lommel 1971.) —

Mit diesen Stellen ist ṚV 10, 177, 2 zu vergleichen (s. oben). Der Vogel erhebt seine Stimme auf Grund seines Denkens. Von dieser Stelle sagt Lüders, Varuṇa, S. 613: „Die Strophe setzt das ‚innere Licht‘, den Agni-Vāc im Herzen des Kavi, mit dem Sonnen-Agni im Himmelsmeer gleich und besagt im letzten Grunde, daß dem Dichter die Inspiration von der himmlischen Stätte der Wahrheit zufließt“. — Es ist also eine mögliche indo-iranische Vorstellung, das Denken nicht nur als von einem Gott inspiriert anzusehen, sondern als geradezu mit einer Wesensseite, einem

Aspekt des Gottes identisch. Das ist die individuelle Ausprägung eines in der Weltliteratur weitverbreiteten Zuges: das Erstaunen darüber, daß in einer bestimmten Situation plötzlich nicht mehr der bekannte Mensch zu sprechen scheint, sondern daß sich offenbar eine höhere Macht der menschlichen Zunge bedient. Bei Zarathustra finden sich darüber hinaus besondere im Veda nicht vorhandene Züge: einmal die fast durchgehende Charakterisierung des *manah-*, des Denkens, als *vohu-* „gut" und dann der in Y 31, 12 (und öfter) ausgesprochene Gedanke des „Sich-Befragens", der dann zum „Wählen" führt. Dieses Faktum: die besondere Verwendung von *vohu-*, *pərəs-* (med.) und *var-* erklärt sich durch einen moralischen Rigorismus, der voraussetzt, daß es ein ernstzunehmendes Böses gibt, das so attraktiv ist, daß es von übelberatenen Menschen bewußt gewählt wird. Dieses „Böse" ist mehr als das, was mir gerade ein Feind, ein „Hasser" antun will; die Sünde, von der ich durch Selbstbefragung und endliche Wahl des Guten Abstand nehmen muß, ist mehr als der unbewußte Fehler, die liturgische Nachlässigkeit. — So ist in den Gathas Denken und Sprechen nicht wie im Veda ein handwerkliches Hintereinander der poetischen Technik, sondern jedes Sprechen ist Ausdruck guter oder böser geistiger Kräfte. — Daß es in der Regel falsch ist, zu fragen, ob das *vohu-manah-* an einer gegebenen Textstelle dem Menschen oder Ahura Mazda zugehört, ist schon öfter beobachtet worden. Klar hat es H. P. Schmidt, Vrata, S. 118 ausgesprochen, der (als Parallele zu Y 31, 21, das ich weiter unten anführen werde) Y 31, 6 zitiert: „*yə̄ mōi vidvå vaocāṯ haiθīm mąθrəm yim haurvatātō ašahyā amərətātascā* ‚(der Weise Herr) der mir als Wissender den der Wirklichkeit entsprechenden Spruch der Wahrheit (= den Spruch, der die Wahrheit ist) sagen möge, der der Gesundheit und des Lebens ist (sich auf sie bezieht)'. Gesundheit und Leben wären — ist diese Deutung richtig — in beiden Fällen das Ziel, Wahrheit und Gutes Denken das Mittel zu dessen Erlangung, das aber ebenfalls als Gnadengabe Gottes aufgefaßt wird." Im ṚV heben sich die Belege vom *ukthá-* im Instr. Plur. zahlenmäßig deutlich heraus. Dasselbe trifft auch für gath. *uxδa-* zu: Y 46, 14 e *zbayā vaŋhə̄uš uxδāiš manaŋhō* „ich will anrufen mit Worten des Guten Denkens (oder aus Gutem Denken"); Y 51, 3 *uxδāiš vaŋhə̄uš manaŋhō*; Y 28, 6 ab *vohū gaidī manaŋhā dāidī ašā då darəgāyū ərəšvāiš tū uxδāiš mazdā zaraθuštrāi aojōnghvaṯ rafənō* „Komm mit dem Guten Denken, gib durch Wahrheit die langwährende Gabe, (gib) mit hohen Worten, o Weiser, dem Zarathustra kraftvolle Unterstützung" (nach Lommel 1971). Y 51, 20 bittet Zarathustra, daß uns gegeben werde: *ašəm vohū manaŋhā uxδā* „die Wahrheit durch Gutes Denken, durch das Wort (oder Acc. Pl.: die Worte)". — Y 45, 3 sagt Zarathustra, daß er das „Erste dieses Daseins", das ihm vom Weisen Herrn mitgeteilt wurde, verkünden will, und fährt fort: *yōi īm və̄ nōiṯ iθā mąθrəm varəšəntī yaθā īm mə̄nāicā vaocacā aēibyō aŋhə̄uš avōi aŋhaṯ apə̄məm* „diejenigen von euch, welche diesen Spruch nicht so ausführen werden, wie ich ihn denken und sagen will, für die wird das Letzte des Daseins Wehe sein." (Lommel.) Zarathustra vollzieht mit *mə̄nāicā vaocacā* nur die Weitergabe der göttlichen Worte, der Dichter von ṚV 6, 9, 6 wartet noch auf die Inspiration *kíṃ svid vakṣyā́mi kím u nū́ maniṣye* „was soll ich wohl sagen, was soll ich wohl denken?" (inneraw. Parallelen vgl. meine Konk. C Y 45, 3). — Y 44, 8 fragt Zarathustra, was des Mazda *ādištiš yācā vohū uxδā frašī manaŋhā yācā ašā* ist: „die Anweisung und die Worte, über die ich mich mit dem Guten Denken und der Wahrheit befragt habe." Die Worte müssen erst durch das Gute Denken sichtbar und einsehbar gemacht werden. — Dem gathischen Nebeneinander von (*vohu*) *manah-* und *uxδa-* entspricht das Paar *matíbhiḥ . . . ukthaíḥ* ṚV 4, 3, 16; 10, 64, 16; 10, 88, 5. —

Nun zu den Stellen, an denen Denken und Handeln zusammen genannt sind. Y 34, 14 sagt, daß dem knochenhaften Leben als Lohn (*mīždəm* aus Y 34, 13) *hucisti-* „gute Einsicht" gegeben wird für *vaŋhə̄uš šyaoθanā manaŋhō* „für die Taten aus Gutem Denken". Hier ist deutlich, daß die *šyaoθanā* „die Taten" nicht Opferwerke sind, für die die Götter oder Gott eine Wunscherfüllung gewähren, sondern daß für die diesseitige Welt (*astvaitē uštānāi*) ein *mīžda-*, ein „Kampfpreis" bereitgestellt ist, dessen Gewinnung von gutem Handeln abhängt. — *šyaoθana* von *šyu-* „antreiben" ist ebenso wie ved. *cyautna-* „Krafttat, Ins-Werk-Setzen" ursprünglich sicher kein Ausdruck des Opfers. — Während mit *uxδa-* nur *vohu- manah-* steht, ist für *šyaoθana-* die Verbindung mit *vohu mainyu-* charakteristisch. Y 45, 5 sollen die Menschen *vaŋhə̄uš mainyə̄uš šyaoθanāiš* „auf Grund der Taten des Guten Geistes" zu Heilsein und Unsterblichkeit gelangen. Auch Y 48, 8 stehen diese drei Wörter so zusammen; eine Beurteilung ist nicht möglich, da das regierende Wort *javarō* unklar ist. Auch Y 34, 2 handelt es sich anscheinend um die Verteilung von Heilsein und Nichtsterben (*amərətatātəm* und *haurvatātō* Y 34, 1), die dem heilvollen Mann für seine Tat (*šyaoθanā*) und sein Denken (*manaŋhā*) gegeben werden. Jedoch ist hier die syntaktische Analyse völlig unklar, so daß auch andere Lösungen denkbar sind. Begünstigt wird die vorgeschlagene Auffassung von Y 34, 14 durch Y 31, 21, wo Heilsein und Nichtsterben dem Mann zugesagt werden, *yə̄ hōi mainyū šyaoθanāišcā urvaθō* „der ihm (dem Ahura Mazda) durch Geist und Taten Freund ist". Zu dem Vers s. vor allem H. P. Schmidt, Vrata, S. 117f. — Wenn es Y 43, 16 heißt, daß Fügsames Denken (*ārmaiti*) *ašīm šyaoθanāiš vohū daidīṯ manaŋhā* „soll Vergeltung geben für die Taten auf Grund von Gutem Denken", so nimmt hier Humbach (1959) ebenso wie an der Parallelstelle Y 28, 4 *ašīščā šyaoθananąm vīduš* „wissend die Vergeltungen für die Taten" (mit *vohū . . . manaŋhā* im weiteren Kontext) an, daß es sich um „Anteile auf Grund von Opferwerken" handelt. Diese Ansicht wird m. E. durch Y 43, 5 cd ausgeschlossen, wo es von Ahura Mazdā am Anfang der Welt heißt: *hyaṯ då šyaoθanā mīždavąn yācā uxδā akə̄m akāi vaŋuhīm ašīm vaŋhaovē* „als du die Taten und die Worte mit Lohn (Vergeltung) versehen machtest, Böses für den Bösen und gute Vergeltung für den Guten." — *akə̄m akāi* „Böses für den Bösen" kann unmöglich die mangelhafte Beschaffenheit oder das Ausbleiben von Opferlohn oder erhofftem Opfererfolg sein (hier behauptet das Humbach auch nicht), sondern die endgültige Vernichtung nach dem Tode in dieser Welt. Ebenso wie für den Wahrhaften Heilsein und Nichtsterben zur Wahl gestellt sind. Damit ist aber auch *aši-* in Y 43, 16 und Y 28, 4 im Sinne einer jenseitigen Vergeltung präjudiziert. — Y 47, 5 wird der Lügner (*drəgvå*) vom Besten ausgeschlossen *ahyā šyaoθanāiš akāṯ ā šyąs manaŋhō* „auf Grund seiner Taten wohnend beim Schlechten Denken." —

Bei der nächsten Gruppe, den Stellen, die sich auf Sprechen und Handeln beziehen, findet sich nur eine Strophe, die sicher auf das Opfer zu beziehen ist: Y 34, 12 *kaṯ vašī kaṯ vā stūtō kaṯ vā yasnahyā* „was willst du, was an Lobpreis, was an Verehrung?" — In Y 31, 11 wird Ahura Mazdā nicht nur als Schöpfer der Welt, sondern besonders auch der *šyaoθanācā sə̄nghąscā* „der Taten und der Verkündigungen" bezeichnet. — Y 31, 22 b wird von dem Wahrhaftigen gesagt: *ašəm vacaŋhā šyaoθanācā haptī* „er pflegt die Wahrheit mit Wort und Tat". — Y 44, 10 wird von den Anhängern Zarathustras gesagt, daß sie ihre *gaēθā*, ihre Leute (oder die Lebenswelt) fördern möchten *ārmatōiš uxδāiš šyaoθanā* „mit den Worten und dem Werk des Fügsamen Sinnes." —

Eine sehr auffällige Tatsache ist es, daß an allen vier Belegstellen, an denen von den Taten und Worten der Lügner die Rede ist, die Taten und Worte als *x*^{v}*a-*

„eigen“ bezeichnet werden: Y 51, 14: die Lügner werden am Ende in das Haus der Lüge gelangen *x^{v}āiš šyaoθanāiščā sənghāiščā* „durch ihre eigenen Taten und Sprüche“ (mit denen sie das Rind quälen); vgl. zu dieser Strophe H. P. Schmidt, Vrata, S. 135f. — Y 51, 13 wird vom Schicksal des Lügners nach seinem Tode an der Cinvat-Brücke gesprochen. Er ist vom Pfade der Wahrheit abgewichen: *x^{v}āiš šyaoθanāiš hizvascā* „durch seine eigenen Taten und die (seiner) Zunge“. — Y 49, 4: diejenigen, die den Mordgrimm (gegen das Rind beim Opfer) mehren *duš.xraθwā* „mit (aus dem Haomagenuß herrührendem) schlechtem geistig-körperlichen Kraftgefühl“ (vgl. dazu indo-iran. **sauma-* **sukratu-*; Festgabe deutscher Iranisten 1971, S. 138) *x^{v}āiš hizubīš* „mit ihren eigenen Zungen“, bei denen besteht die Gefahr, daß die Übeltaten durch gute Taten nicht übertroffen werden (*nōiṯ hvarštāiš vą̄s dužvarštā*). — Der Lügner ist Y 46, 4 *dužazōbå . . . x^{v}āiš šyaoθanāiš ahə̄mustō* „mit übler Anrufung[7] . . . durch seine eigenen Taten widerwärtig“. Die letzten beiden Strophen beziehen sich offensichtlich auf eine verderbliche Opferpraxis. — Mit der Aussage, daß ihre „eigenen“ Worte und Taten die Lügner kennzeichnen, wird ganz offensichtlich ihre Eigenverantwortlichkeit herausgestellt. Diese ist aber nur im Sprechen und Handeln gegeben, denn das böse Denken ist gar nicht ihr eigenes, sondern das des Angra Mainyu (oder Aka Manah), den sich die Lügner erwählt haben. Das Schlechte Denken ist ebenso wie das Gute Denken eine im Menschen wirkende teuflische bzw. göttliche Macht. Bei allen Unterschieden läßt sich auch hier eine gemeinsame arische Basis feststellen: vgl. ṚV 8, 18, 13: *yó naḥ káś cid ríriksati rakṣastvéna mártyaḥ svaíḥ ṣa évai ririṣīṣṭa yúr jánaḥ* „welcher Sterbliche auch aus Falschheit uns schädigen will, der Mann soll durch sein eigenes Trachten sein Leben schädigen“ (Geldner), ṚV 8, 97, 3 *yá indra sásty avratò 'nuṣvā́pam ádevayuḥ svaíḥ ṣá évair mumurat póṣyaṃ rayíṃ* „Wer, o Indra, ohne Gelübde schläft, ohne den Göttern zu dienen, in dauerndem Schlaf, der wird durch sein eigenes Verhalten den gedeihlichen Besitz verderben.“ (H. P. Schmidt, Vrata, S. 94f.). Im Rigveda schädigt sich der persönliche Feind oder der unachtsame Opferer selbst — im Awesta liegt darüber hinaus eine falsche Wahl vor: eine Befolgung des daēvischen schlechten Denkens. „Eigenes Denken“ wird aber auch im ṚV nur von Göttern gesagt: *svéna mánasā* ṚV 1, 145, 2 (Agni), *svaír mántraiḥ* ṚV 3, 53, 8 (Agni), *svā́m matím* ṚV 1, 33, 13 (Indra); *sváyā matyā́* ṚV 5, 58, 5 (Pṛṣṇi und die Marut). —

Auch bei den gathischen Belegen, in denen die vollständige Trias enthalten ist, finden sich einige, bei denen die Stelle des „Sprechens“ durch *stu-* oder seine Ableitungen besetzt ist. Diese Stellen sind wohl primär auf das beim Opfer gesungene Preislied und auf die Opferverrichtung zu beziehen. Besonders deutlich ist das bei Y 50, 9 ab *tāiš vå yasnāiš paitī stavas ayenī mazdā ašā vaŋhə̄uš šyaoθanāiš manaŋhō* „Mit diesen Verehrungen (Gebeten und Opfern) euch preisend will ich euch nahen, o Weiser, mit Wahrsein, mit Werken aus Gutem Denken“. — In Y 34, 15 fragt Zarathustra — genau wie der vedische Ṛṣi — Gott nach dem rechten Wort, dem rechten Preislied. Neu aber ist, daß er auch nach den besten Taten fragt: *mazdā aṯ mōi vahištā sravåscā šyaoθanācā vaocā tā tū vohū manaŋhā ašācā išudəm stūtō* „O Weiser, sage mir nun die besten Lehren und Taten, die nämlich, die durch Gutes Denken und Wahrheit (geschehen), das Gebet des Lobpreises.“ — Y 45, 8 will Zarathustra sich den Weisen Herrn mit Lobpreisungen der Verehrung (*staotāiš nəmaŋhō*) erwählen, ihn kennend auf Grund der Wahrheit (*vīduš ašā*) des Handelns und des Wortes aus Gutem Geiste (*vaŋhə̄uš manyə̄uš šyaoθanahyā uxδah·yācā*). — Y 30, 1 verkündet Zarathustra die Lobpreisungen für den Herrn und die Verehrun-

[6] So schon M. Haug, Die fünf Gātha's, Leipzig 1859: *malum-invocans-qui-est.*

gen aus Gutem Denken (*staotācā ahurāi yesnyācā vaŋhə̄uš manaŋhō*). — Die „Tat aus Gutem Denken“ wird Y 33, 8 statt mit *šyaoθana-* mit dem diesem Wort zugrunde liegenden Verbum *šyu-* ausgedrückt, neben die noch Opfer und Opferlied gestellt werden: *frō mōi (fra)vōizdūm arəθā tā yā vohū šyavāi manaŋhā yasnəm mazdā xšmāvatō aṯ vā ašā staomyā vacå* „Erkennet an meine Bestätigungen (Bemühungen, Absichten), die ich mit Gutem Denken ausüben will, nämlich die Verehrung (das Opfer), o Weiser, für euresgleichen und die mit Wahrsein preisenden Worte“ (Lommel). — Y 34, 1 steht für das *manah-* der späteren Formel *yasna-* und somit weist dieser Vers ebenfalls in den Bereich des Opfers: *yā šyaoθanā yā vacaŋhā yā yasnā amərətatātəm ašəmcā taēibyō dåŋhā mazdā xšaθrəmcā haurvatātō aēšą̄m tōi ahurā ə̄hmā pourutəmāiš dastē* „Für welche Tat, welches Wort, welche Verehrung du, o Weiser, diesen (Menschen, die so handeln) bewahrst (festhältst) Nichtsterben und die Wahrheit und die Herrschaft des Heilseins — von diesen (Taten, Worten, Verehrungen) wird dir von uns, o Herr, häufigst gegeben“. *dåŋhā* 2. Sg. Inj. Aor. Med., wie schon Haug 1859, Mills 1887, Caland 1891. Die Übersetzung „festhalten“ wie mediales *dā-* z. B. auch ṚV 1, 24, 7. *dastē* 3. Sg. Präs. Med. (Pass.) „datur“, wie schon Haug 1859, Spiegel 1859, Justi, Wörterbuch S. 151a. — Humbachs Übersetzung von *taibyō dåŋhā* „du eignest dir zu“ halte ich — auch wegen des *taibyō* „dir“ — für unmöglich, in erster Linie aber wegen des angeblichen Sinns der Stelle. Daß ein Gott Stärke und Wachstum durch das Opfer der Menschen erhält, ist eine alte Vorstellung, für die ich oben rigvedische Zeugnisse vorgelegt habe. Aber es ist ausgeschlossen, daß Ahura Mazda sich auf Grund des Opfers zueignet: „Lebenskraft“ (*amərətatātəm!*) „Wahrhaftigkeit“ (*ašəm!!*) und „Macht über die Gesundheit“ (*xšaθrəm haurvatātō!*). — Y 53, 1 wird *yavōi vīspāi. ā hvaŋhəvīm* „gute Existenz für die ganze Zeit“ demjenigen zugesichert, der sich einprägt: *daēnayå vaŋhuyå uxδā šyaoθanācā* „die Worte und Taten der guten Gesinnung“. — *daēnā-* steht hier an der Stelle von *vohu- manyu-* in Y 45, 8 *vaŋhə̄uš mainyə̄uš šyaoθanahyā uxδah·yācā*; vgl. auch Y 43, 16 *šyaoθanāiš vohū . . . manaŋhā* und Y 44, 10 *ārmatōiš uxδāiš šyaoθanā*. Die sich in Worten und Taten äußernde Gesinnung ist das Vohu Manah des Ahura Mazdā. Die gute Gesinnung ist also bedeutungsgleich mit der guten Religion, und die Zweifelsfrage, wie nun *daēnā-* in den Gathas zu übersetzen sei, hat letztlich keine Berechtigung. — Ebenso ist mit *daēnā-* austauschbar *cisti-* „Erkenntnis“, wenn es Y 48, 5 heißt *vaŋhuyå cistōiš šyaoθanāiš*. Mit Austauschbarkeit von *vohu- daēnā-*, *vohu- cisti-* (*hucisti-*) und *vohu- mainyu-*, *manah-*, meine ich natürlich nicht, daß diese Verbindungen völlig synonym seien. — „Die gute Existenz für die ganze Zeit“ bedeutet natürlich nicht „Lebensglück für die volle Lebensdauer“, wie Humbach übersetzt, sondern „gute Fortexistenz (nach dem Tode) für alle Zeit“. Für irdisches Glück hat der arische Dichter konkretere Ausdrücke, einen detaillierten Wunschzettel: hundert Jahre alt werden, Reichtum an Rindern und an Söhnen. — *asu-/ahu-* ist ein Wort, das durchaus die Sonderbedeutung der Existenz nach dem Tode haben konnte, wie ich Pratidānam, 1968, S. 152ff. gezeigt habe. — Auch Y 51, 21 tritt *cisti-* an die Stelle des Denkens in der Trias: der Mann gehört der guten Seite an: *cistī uxδāiš šyaoθanā* „durch Erkenntnis, Worte und Tat“. — Y 48, 12 sind die Saošyants charakterisiert *vohū manaŋhā . . . šyaoθanāiš ašā θwahyā . . . sə̄nghahyā* „durch Gutes Denken (und) durch Werke auf Grund der Wahrheit deiner Verkündigung“. — Y 47, 2 heißt es *vahištəm hizvā uxδāiš vaŋhə̄uš ə̄əānū manaŋhō ārmatōiš zastōibyā šyaoθanā vərəzyaṯ* „man soll das Beste tun mit der Zunge durch Reden gemäß dem Guten Denken, mit den Händen durch Tun aus fügsamem Sinn.“ — Unmittelbar davor erscheint Y 47, 1 die Gruppe *spəntā mainyū vahištācā manaŋhā hacā ašāṯ šyaoθanācā vacaŋhācā* „Durch heil-

wirkenden Geist und durch das Beste Denken mit Tat und Wort gemäß der Wahrheit". — Y 33, 2 wird man aufgefordert, dem Lügner Böses zu tun: *at̰ yə̄ akəm drəgvāitē vacaŋhā vā at̰ vā manaŋhā zastōibyā vā varəšaitī* . . . „wer also Böses dem Lügner antut mit Wort oder mit Gedanken oder mit den Händen . . ." — So wie der heilwirkende Geist, das Gute Denken (Ahura Mazdas) den Wahrhaften belehrt, so werden die Daēvas (und der ihnen anhängende Mensch) vom schlechten Denken verführt: Y 32, 5 *akā manaŋhā . . . akascā mainyuš akā šyaoθanəm vacaŋhā* „der schlechte Geist mit schlechtem Denken das Werk aus schlechtem Wort". — Y 30, 3 spricht von den uranfänglichen Geistern: *manahicā vacahicā šyaoθanōi hī vahyō akəmcā* „im Denken, und im Reden, im Handeln das Bessere und das Schlechte". — Y 48, 4 behandelt das Schicksal derer, die sich nicht endgültig zwischen Gut und Böse entscheiden: *hvō daēnąm šyaoθanācā vacaŋhācā ahyā zaošə̄ng uštiš varənə̄ng hacaitē* „der folgt (seiner) Einsicht mit Werk und Wort, (er folgt) dessen Neigungen, Wünschen und Wahlentscheidungen" — *ahyā* „dessen" bezieht sich wahrscheinlich auf *manō vahyō . . . ašyascā* „das bessere und das schlechtere Denken", dem der Unentschiedene jeweils folgt (so auch Humbach 1959), und das sich in seiner *daēnā*- manifestiert.

Zum Schluß seien noch drei Strophen angeführt, in denen die Trias innerhalb einer längeren Aufzählung belegt ist. Y 45, 2 wird von den zwei uranfänglichen Geistern gesagt: *nōit̰ nā manå nōit̰ sənghā nōit̰ xratavō naēdā varanā nōit̰ uxδā naēdā šyaoθanā nōit̰ daēnå nōit̰ urvąnō hacaintē* „nicht gehen unsere Gedanken, nicht unsere Lehren, nicht unsere Verstandeskraft, nicht unsere Wahlentscheidungen, nicht unsere Worte, noch Taten, nicht unsere geistigen Naturen, noch unsere Seelen zusammen." (Lommel 1971.) — Y 49, 11 *dušə̄xšaθrə̄ng duš.šyaoθanə̄ng dužvacaŋhō duždaēnə̄ng dužmanaŋhō* „von schlechter Herrschaft, schlechter Tat, schlechtem Wort, schlechter Gesinnung, schlechtem Denken."

Y 33, 14 heißt:

> *at̰ rātąm zaraθuštrō tanvascīt̰* x^{v}*ah·yå uštanəm*
> *dadāitī paurvatātəm manaŋhascā vaŋhə̄uš mazdāi*
> *šyaoθanahyā ašāi yācā uxδah·yācā səraošəm xšaθrəmcā*
> „Nun gibt als Weihegabe Zarathuštra des eignen Leibes Lebenskraft, das Vorzüglichste des Guten Denkens dem Weisen und (was das Vorzüglichste) des Handelns (ist) dem Wahrsein sowie Gehorsam für das Wort, und Herrschaft." (Lommel 1971.)

Hier sind drei Komponenten der Trias kunstvoll und verschieden bezogen. Es sind auch noch syntaktisch andere Auffassungen möglich, vor allem, da neben *ašāi* noch *ašā* überliefert ist. Die Auffassung Lommels, die er in seinem Kommentar begründet hat, scheint mir jedoch recht wahrscheinlich.

4. Denken, Sprechen und Handeln im Jungawesta

a) Die gathische Dreiheit hat von folgenden Stellen aus ihren Weg in das Jungawesta gefunden:

1. Y 30, 3 *manahicā vacahicā šyaoθanōi* nebst
   Y 47, 1 *manaŋhā šyaoθanācā vacaŋhācā*
   vgl. Konk B unter Y 47, 1.
2. Y 49, 11 *duš.šyaoθanə̄ng dužvacaŋhō dužmanaŋhō*
   nach Y 65, 7; vgl. Konk B unter Y 49, 11.

b) Die Formel *humata hūxta hvaršta*
   hat möglicherweise ihren Ursprung in Y 35, 2
   vgl. Konk B unter Y 11, 17.

c) Die Formel *dušmata dužūxta dužvaršta*
   ist nur jaw. bezeugt
   vgl. Konk B unter FrW 3, 1.

d) Die Formel *humanah hvacah hušyaoθna hudaēna*
   lehnt sich möglicherweise an Y 48, 4 *daēnąm šyaoθanācā vacaŋhācā* an
   vgl. Konk B unter Vr 3, 3.

e) Die Einbeziehung von *zasta*- und *hizvā*-
   Y 47, 2; Y 51, 3; Y 33, 2 findet sich P 28 und Aog 25—27 wieder
   vgl. Konk C unter Y 47, 2 sowie Konk B unter Y 70, 4.

f) Folgende neue Zusammenstellung gebe ich:

Y 45, 3: *varəšəntī yaθā īm mə̄nāicā vaocacā*
   Y 39, 4: *mə̄nghācā vaocascā . . . varəšcā yā vohū*
   Y 35, 3: *mainimadicā vaocōimācā vərəzimācā yā . . . vahištā*
   Y 31, 22: *manaŋhā . . . vacaŋhā šyaoθanācā*
   Y 32, 5: *akā manaŋhā . . . akascā mainyuš akā šyaoθanəm vacaŋhā*
   Y 34, 1: *yā šyaoθanā yā vacaŋhā* (*yā yasnā*)
   Y 45, 5: *vaŋhə̄uš manyə̄uš šyaoθanāiš*
   Ny 1, 16: *mąθraca vacaca šyaoθnaca*
   R̥V 10, 50, 5: *yajñó mántraḥ . . . vácaḥ*
   vgl. Vr 20, 2: *miθō.matanąmca miθaoxtanąmca miθō.varštanąmca* vgl. mpT. *'ndyš'd w'xt u kyrd* (Andr.-Henn. Mir Man III, G. 121 f., S. 873)

Y 31, 3: *vaocā hizvā*
   Y 31, 19: *ərəžuxδāi . . . hizvō* vgl. Yt 15, 40: *hizuxδō*
   Y 47, 2: *hizvā uxδāiš*; Y 51, 3: *hizvå uxδāiš*
   AV 1, 10, 3: *uvāktha . . . jihváyā* (R. Schmitt)

Konk C Y 43, 6 gebe ich jetzt folgende Fassung:

Y 43, 6: *vohū manaŋhā yehyā šyaoθanāiš*
   Y 50, 9: *vaŋhə̄uš šyaoθanāiš manaŋhō*
   Y 31, 21: *mainyū šyaoθanāišcā*
   Y 31, 22: *manaŋhā . . . vacaŋhā šyaoθanācā*
   Y 34, 14: *vaŋhə̄uš šyaoθanā manaŋhō*
   Y 34, 15: *vahištā sravåscā šyaoθanācā vaocā tā.tū vohū manaŋhā*
   Y 51, 3: *šyaoθanāiš . . . uxδāiš vaŋhə̄uš manaŋhō*
   Y 51, 13: x^{v}*āiš šyaoθanāiš hizvascā*
   Y 51, 14: x^{v}*āiš šyaoθanāišcā sə̄nghāišcā*

Neu ist:

   Y 50, 4 *yazāi stavas*
      R̥V 6, 54, 6 *yájamānasya . . . stuvatā́m*

An allen vorgelegten Stellen, an denen die Formel im Jungawesta belegt ist, handelt es sich nicht um bloße Zitate aus den Gathas, sondern um selbständige Verwendungen, die sinnvoll in den Kontext eingepaßt sind. — Auffällig ist, daß die Formel in den Yašts nur ganz spärlich bezeugt ist: Yt 11, 4; Yt 16, 6; Yt 19, 95. Ich möchte daraus keine Schlüsse für das Verhältnis der Yašts zur zarathustrischen

Religion ziehen, sondern dieses Faktum aus der Tatsache erklären, daß in den Yašts ein literarisches Genus vorliegt, das weniger Gelegenheit zur Reflexion des Dichters über seine Tätigkeit gegeben hat. (Vgl. dazu Konkordanz S. XIIIf. und MSS 25, S. 99ff.)

5. Ergebnis

Das vorgelegte Material läßt folgende Schlüsse zu: die indo-iranische Grundlage ist die Anschauung vom Denken des Menschen als einem Phänomen, das der Welt der Götter angehört, die Götter setzen dem Menschen den Gedanken ins Herz. Diese Vorstellung ist sicher schon indogermanisch, wie aus der Verwendung der idg. Wurzel **vet-*, **vat-* hervorgeht (indo-iran. (*api*)-*vat-* ,,einblasen, inspirieren", altengl. *wōđ* f. ,,Gesang, Dichtung", an. *óđr* m. ,,Dichtung", kymr. *gwawd* ,,Gedicht", lat. *vātēs*, ir. *fáith* ,,Dichter"; vgl. dazu P. Thieme, Kl. Schr., S. 139ff.). Zugleich muß eine Einschränkung gemacht werden: Es ist nur das Gedicht, bei dem man diesen Ursprung empfindet. Der göttliche Gedanke wird in kunstvoller Weise formuliert, er formt sich zum Gedicht. Der Gedanke sitzt im Herz und wird, wenn er gezimmert ist, mit der Zunge ausgesprochen. Das ist ein schon idg. Gedanke: Vgl. Y 58, 8 *vacastašti-* ,,Wortzimmerung" = ,,Gathastrophe" Y 58, 8; Vr. 13, 3; N. 50; ṚV 6, 32, 1 *vácāṃsi* . . . *takṣam* (sowie im weiteren Zusammenhang ṚV 1, 67, 4; 3, 39, 1; 10, 71, 8 s. oben) und Pindar Pyth. 3, 113 ἐπέων τέκτονες[7]. Insoweit das Gedicht ein religiöses ist, ein Einladungs- und Preisgedicht an die Götter, steht es in unlösbarem Zusammenhang mit dem Opfer und allen Verrichtungen des Opfers. So treten auch noch die Hände als dirigiert vom Gedanken hinzu. Hauptziel des Gedichts ist das Aussprechen der Wahrheit, indo-iran. **ṛtá-*. Die Wahrheit ist, wie H. Lüders in Varuṇa II gezeigt hat, eine feste, statische Größe, die über den Göttern steht, die einen festen Platz im Kosmos hat. Aber wie lautet diese Wahrheit? Lüders antwortet: das Kultlied ist die Wahrheit. Also etwa der Inhalt der Kultlieder, die mythische Überlieferung? Nein, das ist bestimmt nicht der Fall. Diese merkwürdige Leere eines im Übrigen so festen Begriffs hat Lüders selbst gesehen. Er sagt dazu auf S. 635: ,,Es ist wahrscheinlich, daß das Ṛta, wenn es sich um die Wahrheit der kultischen Rede, des Zauberspruchs handelt, oft nur formaler Natur war; Wahrheit war da, wenn die richtigen Worte verwandt waren.".

Ich möchte daher **ṛta-* als ,,innere Stimmigkeit" interpretieren (vgl. dazu Trudy XXV. mežd. kongresa vostok. Moskva 1960 (publ. 1963) Vol. IV, S. 174).

Wie Lüders S. 653 feststellt, hat Zarathustra das Aša als von Ahura Mazda geschaffen angesehen. Das sei seine neue Auffassung gewesen. Wenn das richtig ist, so müssen wir annehmen, daß Zarathustra dem Aša gleichzeitig einen Inhalt gegeben hat. Dieser Inhalt ist eben die ,,Lehre" Ahura Mazdas. Sie ist das Gute Denken Ahura Mazdas (und des gläubigen Menschen). — Im Veda ist das *ṛtá-* dem *mánas-* übergeordnet, in den Gathas stehen *aša-* und (*vohu-*) *manah-* auf einer Ebene. — Eine ,,Lehre", die richtig ist, verlangt ein Bekenntnis. Von daher vollzieht Zarathustra den Schritt von der indo-iran. Erfahrung, daß es **ṛtavan-* ,,wahrhafte" und **drughvant-* ,,lügnerische" gibt, zu dem Radikalismus, der die ganze Welt nach diesem Prinzip einteilt. Daraus ergibt sich aber nahezu zwangsläufig, daß die locker verbundenen Elemente Denken, Sprechen und Handeln in eine nachdrückliche Verbindung gebracht werden. Sie stehen auf einer Ebene als Ausdruck des guten oder bösen Menschen, der den Bereich des Denkens mit den außermenschlichen

[7] Nach der Entdeckung J. Darmesteters, s. R. Schmitt, Dichtung und Dichtersprache, S. 296ff.

Mächten teilt. Sein gutes oder schlechtes Denken sind Teil des Guten oder Schlechten Prinzips. Die sprachliche Formung der Trias bei Zarathustra zeigt, daß es sich um einen neuen Gedanken handelt, der in zahlreichen Variationen vorgeführt wird. Vor allem für den geistigen Bereich gibt es vielseitigen Wechsel: neben *manah-* steht *mainyu-*, *daēnā-* und *cisti-*. — Der herausgehobene Sonderfall guten Denkens, Sprechens und Handelns ist das Opfer. Aber ganz deutlich ist in den Gathas darüber hinaus damit ein allgemeiner ethischer Dualismus bezeichnet.

Was aber ist nun der Inhalt der Wahrheit des Ahura Mazda? Einmal die Pflege des Rindes und die Ablehnung des blutigen Rinder- und Somaopfers. Dann die Umwandlung des individuellen **asu*-Begriffs, der die unversehrte Existenz hier oder nach dem Tode in einer anderen Welt bezeichnete, in einen generellen: *vahišta ahu* wird das Paradies für alle Wahrhaften. Der schon immer bedrohliche Weg vom Hier zum Dort führt durch das Zwischenreich (altind. *antarikṣa-*). Er kann mißlingen, so daß man für immer friedlos dem Zwischenreich zugehört. Zarathustra macht dieses Zwischenreich, das früher jeden einzelnen bedrohte, zum *acišta ahu*, der dem Lügner vorbehaltenen schlechtesten Existenz (= Hölle). — Die Einbeziehung des alten **asu*-Begriffs bringt ein Element der Totenvorstellung in die gathische Lehre, das der vedischen Deva-Religion fremd ist. — Einen verwandten Zug hatte die indo-iranische Religion jedoch in der Vorstellung vom **Sauma* (Soma/Haoma) als dem Unsterblichkeitstrank der Götter, an dem die Menschen beim Opfer teilhaben. Aber gerade Haoma ist von Zarathustra ausgeschlossen. Für ihn steht, wie M. Boyce gesehen hat (Henn. Mem. Vol. S. 66), *Amərətāt* ,,Nichtsterben". Das ist die Verheißung des Ahura Mazda, die Zarathustra uns vermittelt, die sich sicher nicht allein durch ein rechtes Opfer erfüllt.

Die erwähnten Punkte sind nicht die ganze Offenbarung, wohl aber ein bedeutender Teil, dessen indo-iran. Wurzeln wir erkennen können. Gerade auf dem Hintergrund der ererbten Geistigkeit wird der gewaltige Schritt deutlich, den Zarathustra getan hat: die Erkenntnis von Gut und Böse als abstrakten Qualitäten.